Lo político en la política[1]

Bolívar Echeverría

Wir wollen heute unter Politik *nur verstehen: die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines* politischen *Verbandes, heute also: eines* Staates.

Max Weber

I

Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de "la política".

Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad "está en peligro", o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma.

Pero lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está, y además de dos maneras diferentes. Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política, que prolonga ese tiempo extraordinario y hace de él una permanencia paralela en medio del tiempo cotidiano; lo político se concentra entonces en el trabajo que —lo mismo legislando e interpretando a partir de la forma social establecida que ejecutando

[1] Exposición del autor en el Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra, julio de 1996.

o imponiendo la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone— en un sentido completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano de lo imaginario, como un trabajo "a-político" que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y refundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la "segunda naturaleza", la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores y el disfrute de todos los días.

Por esta razón, la puesta en práctica de lo político sólo puede ser entendida adecuadamente si se ve en ella una combinación compleja de dos versiones de diferente orden, genuinas ambas, de la actualización de lo político en la vida cotidiana, y no cuando se la contempla reducida a los márgenes de la gestión política pragmática, la que trabaja sólo en el ámbito real de las instituciones sociales.[2]

II

Sólo otra obnubilación del discurso moderno sobre la cultura política puede equipararse a ésta; es la que, a su vez, toma aquella de las dos vías de la puesta en práctica cotidiana de lo político, la que se constituye en el plano de lo real como actividad especialmente política, y la reduce a una sola de sus versiones, la *política pura*, constituida por el conjunto de actividades propias de la "clase política", centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del Estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que *sociedad* exclusivamente "*política*".

Hablar de la presencia de lo político como actividad especialmente política no puede, sin embargo, eludir una referencia más general a todo tipo de activi-

[2] Lo político sólo se reconoce a sí mismo como tal, y deja de identificarse con *lo religioso*, cuando sus dos modos de presencia —real y el imaginario— dejan de cumplirse confundidos entre sí y el segundo de ellos es puesto por la vida social en calidad de a-político.

dad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad, para guiar la alteración histórica de las formas adoptadas por ésta. Eludir tal referencia equivale, en una época como la actual, de crisis global de la cultura política moderna, a huir del imprescindible momento autodestructivo que hay en todo discurso crítico y preferir la complacencia en el propio prejuicio.[3]

La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos, se constituye como una transnaturalización de la gregariedad animal, como una (re)conformación del conjunto de las funciones vitales, una reconfiguración que al alterarlas y torcerlas, entra en un conflicto insalvable con ellas y hace de la condición humana una realidad estructuralmente contradictoria. En las formas de la socialidad humana cristaliza así una estrategia de supervivencia, que es a un tiempo un principio de auto-organización y una clave de conexión con lo otro, lo extrahumano.[4]

Las formas propiamente sociales dentro de las que se reconfigura la gregariedad animal toman cuerpo concreto en el sinnúmero de instituciones que regulan la socialidad, instituciones que tienen que ver con todos los aspectos de la convivencia —unos más "públicos", otros más "privados"— y que abarcan por tanto desde las instituciones de parentesco hasta las instituciones religiosas, pasando por las instituciones laborales, civiles, etcétera.

Es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* —que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*— permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad "pública" y, segundo, una

[3] Elusión que, por lo demás, obedece dócilmente la disposición básica de la cultura política en la modernidad capitalista: suponer a tal punto incuestionable la justificación real y la bondad de lo que Marx llamó "la dictadura del capital", que la sola mención o tematización de la misma —no se diga su discusión— implica ya la ruptura de un tabú.

[4] A la *sittlichkeit*, al mundo de las instituciones o de la cultura, en el que adquiere concreción la socialidad de la existencia humana, la define Hegel como *"die* Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute* [...] *der zur vorhadenen Welt und zur Natur des Selbstbewßtseins gewordene Begriff der Freiheit"* (la idea de la libertad como lo bueno dotado de vida [...] el concepto de libertad que ha devenido en mundo presente y en naturaleza de la autoconciencia). *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1821, p. 156.

actividad "racional". Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes.

III

Constantemente, no sólo en la tradición del discurso marxista sino incluso en teorías ajenas, por no decir hostiles, a la construcción filosófica de G. W. Hegel, numerosos tratadistas contemporáneos de la política moderna hacen uso de la oposición conceptual desarrollada por él entre "sociedad civil" y "Estado". El vivir en sociedad es reconocido por ellos como un hecho que tiene lugar en dos planos o niveles: uno, en el que la sociedad se constituiría como *sociedad civil* o burguesa y, otro, en el que lo haría como *sociedad política* o ciudadana. Hegeliana viene a ser también en ellos —en sus mejores momentos, cuando reconocen que la materia prima política que puede suponerse en la sociedad civil está reelaborada y perfeccionada en la sociedad política— la exclusividad que le atribuyen a la socialización constituida en torno a los asuntos del Estado en la puesta en práctica de lo político; exclusividad que queda asegurada ya en la definición establecida de los términos: "político", dicen, es todo lo concerniente a los asuntos del Estado, así como, a la inversa, "estatal" sería todo lo concerniente a la vida política de la sociedad.[5]

Esta permanencia de los planteamientos de Hegel en las discusiones contemporáneas de la teoría política habla del lugar destacado que ocupa la perspectiva de este clásico entre las que intentan describir las múltiples maneras que tiene la socialidad del ser humano —la convivencia como interacción de los individuos dentro de la comunidad— de adquirir concreción y de ofrecer por lo tanto un escenario propio para el ejercicio o actualización de lo político como *política*.

Para Hegel es indispensable distinguir tres principios de constitución de

[5] El prejuicio que afirma "no hay más política que la estatal" conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por "cultura política". La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetidad comunitaria con la sujetidad del capital, pierde su sentido esencial, el de apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su propio gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismo de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración. (Véase, al respecto, del autor, "Posmodernismo y cinismo", en *Las ilusiones de la modernidad*. México, 1995.)

estas relaciones interindividuales en medio de la comunidad, correspondientes a tres dimensiones o modos de la socialización concreta, que interactúan entre sí totalizándose en un orden jerárquico.

Toda su obra *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho,* y en especial la parte tercera de la misma, dedicada al tratamiento de la *sittlichkeit* (la "eticidad", la institucionalidad o incluso la cultura política), está armada en referencia a una distinción sumamente elaborada de tres estratos o tres niveles superpuestos de una misma vida social, que a su vez serían también tres momentos de su desarrollo; son los que él llama la "sociedad natural" o "familia", la "sociedad civil" o "burguesa" y la "sociedad política" o "Estado".[6]

En primer lugar, afirma Hegel, los individuos sociales, establecen relaciones de convivencia cuyas determinaciones son propiamente "naturales". La sociedad humana se organiza antes que nada sobre la base de una regulación o una donación de forma que afecta a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad: a las relaciones de convivencia maritales, filiales, fraternales que, pasando por otras de parentesco ampliado, se extienden hasta las de pertenencia a un clan, a una tribu, a una comunidad elemental, relaciones todas a las que él subsume bajo el concepto de "familia".

La sociedad como comunidad natural, cercana al grado cero de la socialidad —en el que efectivamente lo humano está presente en su primer momento, el de transnaturalización o rebasamiento de lo animal—, regula los alejamientos y los acercamientos, los favores y las deudas, las culpas y los merecimientos, los privilegios y las postergaciones que conectan a los individuos entre sí; organiza las pulsiones de los cuerpos "en el lenguaje de la afectividad" y juega de esta manera el juego del poder con las relaciones entre ellos. Cuando estas prohibiciones, preferencias y disposiciones de todo tipo, que tienen originalmente una medida únicamente "familiar" o tribal, se expanden hasta la escala total de la vida comunitaria, entran a constituir lo que podría llamarse el *primer nivel*, embrionario pero fundamental, de *la política.*

La sociedad natural, dice Hegel, genera permanentemente su concreción elemental para la socialidad. Aunque es superada y sustituida por la constitución de otras formas de socialidad más desarrolladas, no es ni puede ser aniquilada, sino que está siempre allí *en tanto que trascendida* por ellas.

[6] No sólo dos, como lo hace la politología moderna, a la que la socialidad natural o del orden familiar se le presenta como un tema ajeno, que le correspondería tratar a la antropología etnológica; algo que puede ser dejado de lado en el estudio de la vida política moderna por cuanto hace referencia a determinaciones propias de sociedades arcaicas o primitivas, es decir, de sociedades que habrían sido ya rebasadas por la historia, y que no tiene por tanto una importancia actual.

Por su parte, el nivel de la sociedad civil sólo se presenta para Hegel en un segundo lugar, que supone al primero. La socialización de los individuos los tiene en cuenta aquí en tanto que sujetos productores y consumidores de la riqueza social, pero de ésta en su forma mercantil, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que puede intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger*, "burgueses" o propietarios privados, comprometidos, en tanto que demandantes y oferentes de bienes comprables y vendibles, en una guerra de competencia de todos contra todos; concreción que les viene del ser aliados o enemigos, socios o contrincantes entre sí, y que, gracias a los sutiles mecanismos de la esfera de la circulación mercantil, son capaces de contratar entre ellos todo un complejo conjunto de asociaciones destinadas a promover y defender los intereses de realización del valor económico de la parte de la riqueza mercantil que detentan en propiedad.

Podría decirse, a partir de ésto, que un *segundo nivel de la política* se encuentra en el plano de la concreción burguesa de la socialidad, un nivel constituido por los juegos de poder que tienen lugar en las complejas relaciones de los diferentes tipos y las diferentes jerarquías de los propietarios privados entre sí. En él, la política espontánea no está ya solamente *in nuce*, como lo estaba la primera, la natural, aunque sí se encuentra en un Estado incipiente y torpe que la sume en una auto-contradicción: la política espontánea o "en bruto" de la sociedad civil supone una *res publica* cuya consistencia debería ser la simple coincidencia o suma de los asuntos egoístas de los propietarios privados, asuntos que sin embargo son en sí mismos, necesariamente, una negación de la *res publica* en cuanto tal.

Un *tercer nivel de la política*, en el que ésta se mostraría en el desarrollo pleno de su consistencia, sería aquel que socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural, de la tribu, de la "familia", y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a la *res publica* propiamente dicha, al conjunto de asuntos e intereses que comprometen a la comunidad humana como sujeto autoconsciente y autárquico, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciudadano es el habitante de la sociedad como Estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está predispuesto a ser ciudadano; es más, está más bien predispuesto en contra de la ciudadanía. Preocupado por sus intereses privados, sólo percibe los intereses de la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos para los primeros. Para él, incluso, la mejor manera de velar por los intereses de la comunidad consiste en que cada quien vele por los propios: la "mano oculta" del mercado se encarga de quintaesenciar los egoís-

mos privados en bien público. La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la *polis* o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y que por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o una colectividad local sino que se abre en principio a todo el género humano.

IV

De acuerdo con la teoría sistemática de Hegel, la sociedad burguesa de los individuos socializados como propietarios privados impone su racionalidad mercantil sobre la racionalidad comunitaria de la sociedad natural. Las relaciones naturales son interpretadas, refuncionalizadas, subsumidas por ellas. La racionalidad mercantil es universalizadora en abstracto, dado que parte de la posibilidad de reducir la riqueza cualitativa del valor de uso a la sustancia única del valor económico, de tratar a la riqueza no como un cúmulo de bienes sino como una suma de valores. Es capaz de calcular con el mundo como si fuera un puro objeto, y de desatar así la capacidad productiva del trabajo humano. Por esta razón, el nivel burgués de la sociedad mira desde arriba al nivel natural, como un escenario demasiado cercano a la animalidad; lo tiene por irracional y contradictorio, víctima de la magia y el absurdo, necesitado de una represión que lo encauce en las vías de la civilización.

Pero lo que sucede con la sociedad natural sucede también con la sociedad burguesa. La sociedad propiamente política, el Estado, mira también hacia ella por encima del hombro. Ante su racionalidad dialéctica, la racionalidad abstracta, que tanto ensorberbecía al burgués, se revela como ciega para las astucias cualitativas del mundo y obtusa en la interpretación de las estratagemas de la historia, y termina por mostrarse tanto o más incoherente y prejuiciada que la natural. Sólo reprendida y encauzada por la actividad totalizadora de la vida ciudadana, la agitación infraestructural de la vida burguesa puede adquirir sentido y validez. En la teoría de Hegel prevalece fuertemente una noción del progreso como una secuencia jerarquizada en términos tanto sistemáticos como históricos: la sociedad civil supone a la sociedad natural y avanza más allá de ella, así como la sociedad política supone a la sociedad civil y la rebasa; dicho en otras palabras, la sociedad política es la "verdad" —aquello hacia lo que se abren sus posibilidades más extremas— de la sociedad civil, que es a su vez la "verdad" de la sociedad natural. Hay que enfatizar, sin embargo, que este "progresismo" hegeliano se afirma a sí mismo como "dialéctico", es decir, como un progresismo para el que lo nuevo, lo más alto o lo mejor no vive de anular y sustituir a lo anterior, lo inferior o lo peor,

sino por el contrario de superarlo (*aufheben*), de retrabajarlo, de rebasarlo e integrarlo permanentemente. Es así que la sociedad natural no es aniquilada o anulada por la forma civil de la socialidad, ni ésta por el Estado, sino que una y otra están siendo refuncionalizadas cada una por la posterior; ambas están siendo siempre reprimidas y remodeladas, pero se mantienen como sustratos imprescindibles.

El progresismo dialéctico de Hegel es un progresismo absoluto. Las políticas espontáneas que se generan en la sociedad natural y en la sociedad civil sólo son el material vivo con el que se hace la política pura o auténtica que es la del Estado o de la sociedad política propiamente dicha. El mecanismo de la superación dialéctica, en la que el nuevo estadio supera y a la vez mantiene al estadio anterior, no deja ni puede dejar residuo o desecho alguno en los distintos tránsitos que marcan su progreso; es un mecanismo necesariamente omniintegrador, puesto que cualquier falla suya implicaría el desmoronamiento de la coherencia del sistema.

Hegel es sin duda el mejor de los defensores de la idea de que la política del Estado o política pura es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades. La superioridad de su defensa convierte a todas las demás en versiones disminuidas de ella.

V

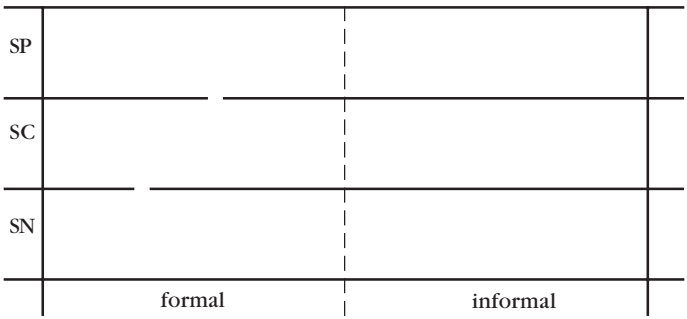
Una aproximación crítica a la cultura política en la actual crisis de la modernidad no necesita compartir la tensión totalizadora que el idealismo imprimió a la teoría hegeliana clásica de la *sittlichkeit*. En esa medida no deja de ser sugerente reconocer que, aparte del proceso que convierte a las políticas espontáneas de la sociedad natural o de la sociedad civil en política genuinamente estatal, existe con igual validez e incluso en ocasiones con mayor fuerza que él, un ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en "la política", que mantiene su autonomía y que, a un lado de la política pura, se hace presente en el plano formal o consagrado de la vida estatal precisamente como "impureza" de la política o como "política" espuria o falsa; una política desautorizada, incluso clandestina, que está sin embargo en condiciones de obligar a la "política pura" a entrar en trato y concertación ilegales —muchas veces "corruptos"— con ella.

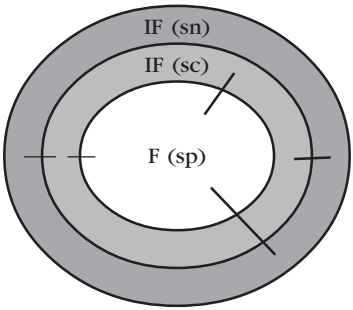
En el escenario que en principio debería ser propio y exclusivo de la política pura o estatal actúan sin embargo, reacomodándolo y ocupándolo, al menos tres modalidades de política "impura": una, cuyo origen y sustentación es natural, otra, en la que el mismo es burgués, y una tercera que combina a las dos.

Hay, primero, la política "informal" proveniente de las luchas por el poder que se gestan en el nivel natural de la socialidad, un nivel que la civilización desarrollada por la modernidad capitalista ha alcanzado a reprimir y deformar pero no a anular y sustituir. Es una autoafirmación "salvaje" de la primera figura de la política espontánea o "proto-política", que resulta de

Formalidad e informalidad en la política moderna

Los tres planos o esferas del ejercicio de la política: la sociedad natural, la sociedad civil y la sociedad política.





F(sp): política formal (realización de la protopolítica de la sociedad civil)
IF(sc): política informal I (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad civil)
IF(sn): política informal II (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad natural)

la necesidad insatisfecha en la sociedad de que la concreción de su actividad política disponga también de una dimensión corporal; se trata de una política que, al no encontrar la manera de traducirse a los términos abstractos de la socialidad burguesa, salta por sobre ella para incidir sin mediaciones en la vida estatal o puramente política, transformándola en gran medida en un juego irracional de poderes carismáticos.

Luego hay la política "informal" más poderosa, que es la "proto-política" de la sociedad burguesa pero en tanto que no civilizada o no mediada por la socialidad ciudadana; resultado de su acción exterior y directa sobre la política estatal. Se trata de una actividad que subordina bajo su dinámica particular lo que la política estatal tiene de política económica y provoca así un crecimiento desproporcionado de este contenido a expensas de otros que, en principio, serían incluso más determinantes que él. Se trata de la política burguesa que permanece "en bruto" y que emana del juego de intereses de los individuos sociales tal y como aparecen en la esfera de la circulación mercantil capitalista: asociados como hombres de negocios (banqueros, comerciantes, industriales, etcétera) o como agrupaciones de trabajadores empeñadas en la defensa del salario y las prestaciones sociales. Es la política que llega a imponer en la vida estatal una reducción de horizonte según la cual la preocupación por la vida de la comunidad coincide con la preocupación por la acumulación de los capitales de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás.[7] El tercer tipo de política "espuria" está dado por la combinación de los dos anteriores y se hace presente en la multiplicidad de fenómenos de "carisma tecnocrático" que aparecen una y otra vez con intermitencia más o menos frecuente en calidad de impurezas salvadoras de aquello que en realidad sustituyen: la actividad política como actividad autoconsciente de la comunidad en cuanto tal.

Dada esta condición de intervenida de la política pura, estatal o de la sociedad política, es justificado decir que se trata de una actividad sumamente acotada y restringida en las sociedades modernas. La idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presen-

[7] El fenómeno del *caciquismo*, del cual es imposible prescindir en una descripción de la historia política real y de la realidad política actual en los países de modernidad católica, en particular los de la América Latina, es tal vez el mejor ejemplo de lo que sucede cuando la institucionalidad política de la modernidad dominante pretende ignorar las que para ella son "impurezas" de la vida política real. Expulsadas por la puerta, desdeñadas como formas genuinas de la actividad política, se introducen en ella por la ventana, ilegal, corruptamente, dando como resultado "legalidades" e instituciones paralelas, manifiestamente monstruosas.

te y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común, está fuertemente opacada en el discurso real de la política moderna.

Acercarse a la descripción y explicación de esta "impureza" de la política podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado –ha denegado sistemáticamente– y que demuestran ser cada vez más determinantes para la compleja actividad política "realmente existente" en este fin de siglo.